

Desarrollo humano integral y Agenda 2030

APORTACIONES DEL PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO
A LOS OBJETIVOS DE DESARROLLO SOSTENIBLE

JOSÉ MARÍA LARRÚ (coord.)



ESTUDIOS Y ENSAYOS
— BAC —
FILOSOFÍA Y CIENCIAS

José María Larrú (coord.)

DESARROLLO HUMANO INTEGRAL Y AGENDA 2030

*Aportaciones del pensamiento social cristiano
a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*

ESTUDIOS Y ENSAYOS
BAC
FILOSOFÍA Y CIENCIAS

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • 2020

ÍNDICE GENERAL

PREFACIO, por José M. ^a Larrú.....	13
AUTORES	19
SIGLAS Y ABREVIATURAS	23
CAPÍTULO I. Los caminos de la ética contemporánea ante la Agenda 2030, por Julio L. Martínez.....	25
1. Introducción	25
2. Al rescate de la ética	26
3. Los retos que templan hoy la razón práctica	28
4. Los goznes sobre los que articular la propuesta ética ..	29
5. ¿Cómo entra la Agenda 2030 en esta historia?	31
6. Tradiciones de sabiduría humana como enclaves de cul- tivo de la sostenibilidad	33
7. Aportes esenciales de la ecología integral: «No hay eco- logía sin una adecuada antropología»	35
8. Antropología por la vía negativa	37
9. Una antropología relacional que vincula justicia y re- conciliación	39
10. El «cuidado» como emergente categoría de la ética del desarrollo sostenible e inclusivo.....	40
11. La racionalidad práctica se construye a través del diálo- go inter(trans)disciplinar e intercultural	41
12. El indispensable papel de la Universidad.....	43
13. Responsabilidad apremiante: no hay tiempo que per- der.....	45
CAPÍTULO II. La Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible: antecedentes y contenido, por José M.^a Larrú.....	47
1. Introducción	47
2. Antecedentes hasta la Declaración del Milenio.....	48
3. La Declaración y los Objetivos de Desarrollo del Mi- lenio	56
4. El proceso de elaboración de la Agenda 2030.....	61

5. El contenido de la Agenda 2030 y sus principales características.....	65
6. Las aportaciones de organizaciones religiosas y de la Iglesia.....	72
CAPÍTULO III. Valoración crítica de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, por José M.^a Larrú.....	83
1. Introducción.....	83
2. Las críticas «sistémicas».....	87
3. Las críticas «técnicas».....	93
4. Las reservas y matizaciones de la Santa Sede.....	101
5. Conclusión.....	109
CAPÍTULO IV. La aportación eclesial: de <i>Populorum progressio</i> a <i>Laudato si'</i>. Desarrollo humano integral y ecología integral, por Ildefonso Camacho.....	115
1. El enfoque: una perspectiva histórica.....	115
2. La preocupación por el desarrollo entra en el horizonte del pensamiento social cristiano.....	117
3. Desarrollo y medio ambiente en el pensamiento y la política del siglo xx.....	123
4. Desarrollo humano y medio ambiente: dos horizontes éticos complementarios.....	129
5. Desarrollo humano y ecología integral: dos caras de un único horizonte ético y cristiano.....	135
6. Recopilación final.....	140
CAPÍTULO V. Una nueva síntesis humanista para un desarrollo humano integral, por Rafael Amo.....	143
1. Introducción.....	143
2. El contexto antropológico del desarrollo humano integral.....	144
a) El auge y la caída del humanismo.....	145
b) El debate sobre el <i>homo oeconomicus</i>	148
3. Antropología del desarrollo humano integral.....	151
a) La creación del hombre a imagen de Dios en el auge y la caída del humanismo.....	152
b) La creación del hombre a imagen de Dios y el <i>homo oeconomicus</i>	161

4. Una nueva síntesis humanista para un desarrollo humano integral	163
a) Exégesis de Gén 1,26.....	164
b) Todo el hombre, todos los hombres	168
CAPÍTULO VI. Antropocentrismo reorientado. La relevancia del concepto dignidad en el proceso de la Agenda 2030, por José M. Aparicio	175
1. Introducción	175
2. La necesaria distinción entre la dimensión «intrínseca» y «extrínseca» de la noción de dignidad.....	179
3. ¿La dignidad es solo un atributo humano?.....	183
a) El fundamento de la dignidad.....	185
b) Una larga búsqueda hacia el fundamento.....	186
4. La comprensión de la dignidad en el contexto del Concilio Vaticano II.....	188
5. Los géneros de la relación	191
6. Conclusión.....	197
CAPÍTULO VII. Del antropocentrismo desviado al humanismo teocéntrico, por Jaime Tatay.....	199
1. Introducción	199
2. La búsqueda de la sostenibilidad en la era del antropoceno.....	200
3. La antropología de la Agenda 2030: ¿lastrada por el antropocentrismo?	204
4. Antropocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo	207
5. La importancia creciente de la contribución religiosa al debate de la sostenibilidad.....	210
6. La propuesta del pensamiento social cristiano: la ecología integral y el humanismo teocéntrico	211
7. Conclusión.....	214
CAPÍTULO VIII. El destino universal de los bienes y el bien común, como criterios de respuesta a los retos globales de las necesidades básicas (ODS 1, 2, 3, 4, 6), por José M. ^a Larrú .	217
1. Introducción	217
2. La «cuestión social» de la propiedad y los principios del destino universal de los bienes y del bien común ..	221

3. ODS 1: Erradicar la pobreza en todas sus dimensiones .	229
4. ODS 2: Hambre cero	233
5. ODS 3: Salud y bienestar	236
6. ODS 4: Educación de calidad	238
7. ODS 6: Agua limpia y saneamiento	240
8. Consecuencias prácticas	242
9. Conclusiones	244
CAPÍTULO IX. La ecología integral como respuesta a los retos globales de la sostenibilidad (ODS 7, 11, 12, 13, 14, 15), por Jaime Tatay	247
1. Introducción	247
2. La ecología integral y los ODS	249
3. La contribución práctica del pensamiento social católico	251
a) ODS 7: Energía	252
b) ODS 11: Ciudades sostenibles	254
c) ODS 12: Producción y consumo responsables....	256
d) ODS 13: Clima	258
e) ODS 14: Océanos	260
f) ODS 15: Ecosistemas terrestres	262
4. Conclusiones	264
CAPÍTULO X. La solidaridad como criterio de inclusión y equidad (ODS 5, 8, 9, 10), por Sebastián Mora	267
1. Introducción	267
2. La solidaridad: principio y meta del desarrollo humano integral	268
3. «El desarrollo económico, bajo control humano» (GS 65).	271
a) Tendencias socioeconómicas de la realidad global	274
b) La <i>Res Novae</i> del mundo del trabajo	275
c) Trabajo decente: instrumento y meta del desarrollo humano integral	280
4. «El escándalo de las disparidades hirientes» (PP 9) ...	285
a) «No a una economía de la exclusión y la inequidad» (EG 53)	286
b) «La arbitrariedad del más fuerte ha propiciado inmensas desigualdades» (LS 82)	290

c) «Cegar el abismo entre las extremadas riquezas y la extremada indigencia» (RN 33): la desigualdad en la DSI	293
5. «Evangelizar es hacer presente en el mundo el Reino de Dios» (EG 176)	295
CAPÍTULO XI. Subsidiaridad y comunidad mundial (ODS 16, 17), por Ildefonso Camacho.....	297
1. Comunidad mundial y Estado soberano	298
2. La comunidad mundial en el pensamiento social de la Iglesia	302
a) Organización política y comunidad de los pueblos: los precursores	302
b) La comunidad mundial de los pueblos en los documentos oficiales de la DSI	307
c) La comunidad mundial y el principio de subsidiaridad	314
3. Objetivos de Desarrollo Sostenible y comunidad mundial	317
a) El ODM 8: Precedente del ODS 17	318
b) El ODS 17: Fortalecer los medios de implementación y revitalizar la Alianza Mundial para el Desarrollo Sostenible	321
c) El ODS 16: Promover sociedades pacíficas e inclusivas para el desarrollo sostenible, facilitar el acceso a la justicia para todos y construir a todos los niveles instituciones eficaces e inclusivas que rindan cuentas	322
d) La comunidad mundial como marco y como ausencia	323
CAPÍTULO XII. Comunicar la Agenda 2030 desde una perspectiva cristiana, por Míriam Díez	329
1. Introducción	329
2. Pautas para una comunicación en clave cristiana	334
3. Consecuencias prácticas	337
4. 17 <i>tuits</i> para comunicar la Agenda 2030	339
5. Conclusión	341

PREFACIO

El 15 de septiembre de 2015 la Asamblea General de Naciones Unidas aprobaba por unanimidad la resolución «Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible». Los 193 países se comprometían así a dar continuidad a los Objetivos de Desarrollo del Milenio que guiaron la agenda internacional del desarrollo entre 2000 y 2015. Esta vez, tras un dilatado proceso de participación, sintetizaban en 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible y 169 metas el camino consensuado para hacer nuestro mundo más humano. Cinco elementos guían esta resolución. El primero es poner a las *personas* en el centro del proceso de desarrollo. Por tanto, ni los beneficios, ni las ideologías, ni el crecimiento del producto material pueden ser el centro de atención, del seguimiento y evaluación del desarrollo. El segundo es proteger el *planeta*, nuestra casa común, como la denomina el papa Francisco en su encíclica *Laudato si'*. Las personas, a pesar de nuestras diferencias y enormes desigualdades, no podemos resignarnos a vivir en dos mundos separados: uno donde los poderosos y ricos pueden disfrutar, contaminar y desperdiciar alimentos; otro, donde los empobrecidos y miserables tienen que padecer la escasez provocada, los efectos de la contaminación y la falta de acceso a los servicios y bienes básicos para una vida digna. Si no cambiamos nuestra manera de vivir, de consumir y de decidir no hay planeta capaz de garantizar la vida. Por eso esta Agenda 2030 no es solo para los países pobres, sino que es universal. Afecta a todos, todos debemos contribuir a su logro y todos somos corresponsables de su marcha y orientación. El tercer elemento es compartir la *prosperidad* que el genio humano es capaz de generar a partir del don recibido en la naturaleza. Pero la ecología necesita ser gobernada de forma humana. La prosperidad debe ser generada en un proceso de crecimiento económico sostenible, inclusivo y sostenido donde la pobreza sea erradicada

y las desigualdades injustas eliminadas. El cuarto elemento es la *paz*. Es recordada a menudo la encíclica de Pablo VI, *Populorum progressio*, en la que ya en 1967 acertaba a ver que el desarrollo era el nuevo nombre de la paz (n.76). En un mundo atemorizado por la inseguridad en sus múltiples formas —alimentaria, laboral, física por el terrorismo, el tráfico de armas, de drogas y hasta de personas, el crimen organizado, entre otras— es imprescindible construir instituciones humanizadas que van generando confianza entre los hombres que forman una sola familia humana. El Vaticano II acertó en 1965 al sostener que la paz es obra de la justicia y no mera ausencia de guerra (*Gaudium et spes*, 78). El quinto elemento es el medio principal para lograr los otros cuatro: fomentar *alianzas* de todo tipo para que las relaciones entre los seres humanos y los pueblos estén presididas por la cooperación y no por la competencia que genera exclusión o globaliza la indiferencia hacia quienes son descartados por un sistema social, político y económico que pone el afán de ganancia y la sed de poder en su centro. Esas estructuras de pecado, como acertadamente las denominó Juan Pablo II, que retroalimentan una cultura de la muerte y del egoísmo, deben ser sustituidas —mediante la caridad política— por las estructuras que generan la civilización del amor.

Este libro pretende poner en diálogo interdisciplinar el contenido de la Agenda 2030 con la Doctrina Social de la Iglesia. Está concebido como un manual para estudiar la aplicación de los principios doctrinales de permanente reflexión que ofrece la rica DSI a las relaciones internacionales más importantes del momento.

La estructura del mismo está organizada en una introducción y tres partes.

En la introducción se reflexiona sobre el marco ético que debe encuadrar la Agenda 2030. ¿Qué ética necesitan las relaciones humanas para convivir en un solo mundo, un solo planeta finito, y garantizar que todos los seres humanos, iguales en dignidad, tengan acceso a los bienes y servicios, las oportunidades y los resultados de sus acciones, de forma que puedan vivir como cada una tenga razones para considerar que ese proyecto de vida es valioso? Eso es el desarrollo humano: disponer de las oportunidades y libertades

para que cada persona pueda ser, hacer, valorar y llegar a ser lo que sus creencias morales —debidamente razonadas— consideren que es una vida valiosa.

La primera parte, que contiene los capítulos 2 y 3, está destinada a conocer el objeto de estudio del libro: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Primero se describe el proceso y contexto de la resolución de Naciones Unidas, para después analizar críticamente sus valiosas aportaciones, así como sus limitaciones y las críticas que ha recibido, incluyendo las de la Iglesia que tuvo un papel muy activo a través de las intervenciones del Observador permanente de la Santa Sede ante Naciones Unidas.

La segunda parte es propiamente teológica y pretende ofrecer un panorama de lo que específicamente ofrece la reflexión teológica y la DSI cuando reflexiona sobre un proyecto de desarrollo como el de la Agenda 2030 y lo hace desde su categoría propia: el desarrollo humano integral. Primero, en el capítulo 4, se hace un recorrido de las principales encíclicas que han abordado el tema del desarrollo humano integral: *Populorum progressio*, *Sollicitudo rei socialis*, *Caritas in veritate*, *Laudato si'*. No debería hablarse de la contribución de la Iglesia sin conocer de primera mano sus textos, y estos solo se comprenden bien interpretándolos en sus contextos. En segundo lugar, en el capítulo 5, se expone de forma sucinta pero rigurosa la enorme riqueza que ofrece la antropología teológica al considerar al ser humano una *persona*, una imagen de Dios. El tercer paso de esta sección es dialogar con la reflexión que hacen las ciencias humanas en torno a la *dignidad* propia del ser humano. Los derechos humanos son una fuente compartida de reflexión sobre lo específicamente humano y conduce a un enfoque rico del desarrollo, el de los derechos que subyacen en los ODS propuestos por Naciones Unidas. Pero ¿tiene el ser humano un estatuto diferencial al de los animales o la propia naturaleza? ¿En qué sentido y con qué fundamento filosófico y ético puede afirmarse que el hombre y la mujer poseen una dignidad diferencial a la del resto de los seres vivos con los que comparten el planeta? Es lo que se aborda en el capítulo 6. El capítulo 7 cierra esta segunda parte exponiendo la novedad que ha supuesto la categoría de *ecología*

integral planteada en la encíclica *Laudato si'* del papa Francisco meses antes de la adopción en Naciones Unidas de la Agenda 2030. Su crítica a cierto antropocentrismo desviado obliga a profundizar más sobre el tipo de humanismo que necesita emerger para que podamos afrontar adecuadamente los retos que plantea la Agenda 2030. El capítulo ofrece como clave de respuesta la categoría de *humanismo teocéntrico*.

La tercera parte comprende los capítulos 8 al 12. Pretende analizar cada uno de los ODS a la luz de los principios de reflexión permanente que aporta la DSI. Cada capítulo expone de forma sucinta los principios de la DSI bajo los que «se enfoca» el análisis de cada ODS y dialoga con ellos. Al final de cada capítulo se ofrecen recomendaciones concretas para la acción, porque la DSI no es una especulación fría sobre el modo de organizar la sociedad humana, sino que es una parte de la teología moral que invita al compromiso y a la acción concreta, a la conversión puesta en práctica con obras capaces de cambiar los estilos de vida de muchos de los lectores. En cada capítulo podrá advertirse que ya hay muchas acciones, campañas, proyectos comunes que se están llevando a cabo para «transformar nuestro mundo», como propone la Agenda 2030, y de hacerlo teniendo como horizonte el Reino de Dios inspirado por el mensaje que Jesucristo reveló a los que creen en Él: el de un Dios que es Amor y otorga una Paz que el mundo no puede dar en toda su plenitud si vive de espaldas a Él.

Si recordamos el método tradicional de ver-juzgar-actuar de *Mater et Magistra*, 236, la introducción y el capítulo 2 se corresponderían con el «ver», los capítulos 3 al 7 con el «juzgar» y la tercera parte, capítulos 8 al 12, con el «obrar».

Los autores que hemos colaborado en este volumen somos una serie de profesores universitarios que tuvimos desde el principio el deseo y compromiso de no hacer un libro que fuera una «miscelánea» de temas afines a los intereses de cada autor. Tras largos diálogos y reuniones de enriquecimiento y crítica mutua sobre los sucesivos borradores, llegamos a un estado de suficiente consenso sobre lo que queríamos compartir con los lectores. Este trabajo propiamente universitario nos ha hecho crecer a cada uno, tanto en

vínculos de amistad personal como en un mayor conocimiento y aprendizaje de la riqueza que tiene el mensaje social cristiano. También de los límites que tenemos a la hora de pensar y hacer aterrizar este mensaje revelado y de cómo debemos humildemente seguir investigando, orando, pensando, escuchando a otros, observando a tantos agentes que están contribuyendo para que la Agenda 2030 se lleve a cabo con éxito. Que tres laicos, dos presbíteros y tres jesuitas puedan trabajar de forma conjunta sobre un tema tan central en los estudios del desarrollo, desde la teología, la antropología, la filosofía, la sociología, la economía y las ciencias de la comunicación, nos convence de que la investigación bajo la multidimensionalidad es tan posible como necesaria para que la universidad pueda seguir siendo un centro de pensamiento y evangelización como lo ha sido a lo largo de tantos siglos.

Todos los autores de la monografía queremos agradecer la constante atención y orientación recibida por el director de la BAC, D. Jesús Pulido, y todo el equipo editorial, que desde el comienzo de la presentación de la idea germinal de la obra nos han apoyado con paciencia, buen juicio y suma amabilidad. Sus aportaciones han enriquecido sin duda el fondo y la forma de muchas de las páginas de este libro.

JOSÉ MARÍA LARRÚ
Universidad San Pablo-CEU, CEU Universities

AUTORES

Rafael Amo Usanos, pbro., es licenciado en Teología por la Universidad Pontificia Comillas; doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana; máster en Bioética por la UNED, y doctor en Filosofía por la Universidad Rey Juan Carlos (Programa de Bioética y Biojurídica). Es profesor del Departamento de Teología Moral y Praxis de la vida Cristiana de la Universidad Pontificia Comillas y director de la Cátedra de Bioética de la misma universidad. Imparte docencia, entre otras materias, de Pensamiento Social Cristiano, Teología Moral y Pastoral y Ciencias de la Cultura, y Cristianismo y Ética Social. Entre sus publicaciones pueden destacarse *Vida y ética* (Síntesis, Madrid 2017); «La antropología teológica de *Populorum progressio*»: *Revista de Fomento Social* 73/290 (2018) 193-210, y «Fundamentos de ecología integral»: *Estudios Eclesiásticos* 94/368 (2019) 5-37.

José Manuel Aparicio Malo, pbro., es Arquitecto Técnico por la Universidad Politécnica de Madrid; licenciado en Estudios Eclesiásticos por la Universidad del Norte de España, sede Burgos; máster en Moral en el Instituto Superior de Ciencias Morales de los Redentoristas de Madrid, y doctor en Teología por la Universidad Pontificia Comillas. Es profesor, entre otras materias, de Moral Social, Pastoral Social, Derechos Humanos, Epistemología del discurso Moral en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas. Entre las publicaciones relacionadas con este volumen cabe mencionar: «¿Cuál es la economía que mata? Criterios para el discernimiento en una economía colaborativa»: *Corintios XIII* 163 (2017) 41-60 y «La desigualdad, a la luz de la *Populorum progressio*», en J. SOLS LUCIA (ed.), *La humanidad en camino. Medio siglo de la encíclica «Populorum progressio»* (Herder, Barcelona 2019) 109-148.

Ildefonso Camacho Laraña, SJ, es licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús en Alcalá de Hena-

res y en CC. Económicas por la Universidad de Málaga; doctor en Teología por la Facultad de Teología de Granada; profesor emérito de la Facultad de Teología de Granada (Doctrina Social de la Iglesia, Moral social, Ética general) y de la Universidad Loyola Andalucía (Ética Social y Empresarial, Pensamiento Social Cristiano), y miembro de la Cátedra de Teología de la Universidad de Granada. Ha publicado en numerosas revistas de teología y filosofía. Entre sus numerosas publicaciones destaca *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica* (Ed. Paulinas, Madrid ³1998) y entre las más recientes «*Populorum progressio: humanismo integral y humanismo cristiano*»: *Veritas* 37 (2017) 123-148; «El desarrollo humano integral, categoría central en el pensamiento social cristiano»: *Corintios XIII* 168 (2018) 9-41.

Míriam Díez Bosch es licenciada en Estudios Eclesiásticos por la Facultad de Teología de Cataluña y en Ciencias de la Información por la Universidad Autónoma de Barcelona; doctora en Ciencias Sociales por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Actualmente es directora del Observatorio Blanquerna de Comunicación, Religión y Cultura y vicedecana de Investigación, Posgrados, Doctorado y Relaciones Internacionales de la Facultad de Comunicación y Relaciones Internacionales de la Universidad Ramon Llull, donde es profesora de Teoría de la Comunicación. Dirige el posgrado en Comunicación y Religión en la Era Digital en su universidad. Es miembro del Board de la International Society for Media, Religion and Culture; directora de Global Engagement en el portal católico internacional Aleteia, donde trabaja desde su fundación, y vicepresidente de la Fundación Catalunya Religió. Entre sus publicaciones, pueden destacarse «In God We Trust, with God We Fight. Religion in U.S. Presidential War Rhetoric: From Johnson to Obama»: *Journal of Media and Religion* 16/1 (2017) 1-14 (con P. FRANCH); y con P. SOUKUP y otros, *Authority and leadership. Values, Religion, Media* (Blanquerna Observatory on Media, Religion and Culture, Barcelona 2017).

José María Larrú Ramos es licenciado en CC. Económicas por la Universidad Complutense de Madrid y en Teología Moral y Pastoral

por la Universidad Pontificia Comillas; doctor en CC. Económicas y Empresariales por la Universidad San Pablo CEU, y posgrado en Modelling and Accounting for Sustainable Development por el International Institute of Social Studies de La Haya. Es profesor de Estructura y Mercados Internacionales y de Doctrina Social de la Iglesia en la Facultad de CC. Económicas y Empresariales de la Universidad San Pablo-CEU, y colaborador asociado del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones de la Universidad Pontificia Comillas donde coordina el módulo de «Sistema Internacional de Cooperación al Desarrollo» en el máster universitario en Cooperación Internacional al Desarrollo. Forma parte del Comité científico de la Fundación FOESSA-Cáritas y es codirector de la *Revista Iberoamericana de Estudios de Desarrollo*. Es autor, entre otras obras, de *La ayuda al desarrollo: ¿reduce la pobreza?* (Biblioteca Nueva, Madrid 2009) y «Poverty Index», en W. L. FILHO y otros (eds.), *Encyclopedia of the UN Sustainable Development Goals. No Poverty* (Springer, Londres 2019); «La evolución del modelo de desarrollo humano integral desde la *Populorum progressio* en diálogo interdisciplinar con otras escuelas de desarrollo»: *Revista de Fomento Social* 73/290 (2018) 243-266.

Julio L. Martínez Martínez, SJ, es licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia Comillas y en Ética Teológica por la Weston School of Theology, Cambridge (Estados Unidos); doctor en Teología por la Universidad Pontificia Comillas. Es profesor ordinario (catedrático) de Teología Moral en la Universidad Pontificia Comillas, de la que es rector desde hace nueve años. Anteriormente fue vicerrector, director del Instituto de Migraciones y de la Cátedra de Bioética. En los últimos años ha impartido docencia de Moral fundamental, Filosofía moral y política y Bioética en la Facultad de Teología y de Aspectos Económicos del Desarrollo y el Subdesarrollo en el máster universitario en Cooperación Internacional al Desarrollo del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones de la Universidad Pontificia Comillas. Entre sus publicaciones recientes pueden destacarse *Ciudadanía, migraciones y religión* (San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2007), que recibió en 2013 el prestigioso premio de la Fundación *Centesimus annus Pro*

Pontífice; Conciencia, discernimiento y verdad (BAC, Madrid 2019) y «Choque y diálogo de civilizaciones: de la violencia a la paz», en J. SOLS LUCIA (ed.), *La humanidad en camino. Medio siglo de la encíclica «Populorum Progressio»* (Herder, Barcelona 2019) 251-287.

Sebastián Mora Rosado es licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas e investigador en el ámbito de la intervención sociosanitaria especialmente sobre colectivos de exclusión severa: drogodependientes, inmigrantes y personas sin hogar. Ha sido director ejecutivo de la Fundación FOESSA (Estudios sociales aplicados) gestionando el VII Informe FOESSA sobre «Exclusión y desarrollo social en España», ha dirigido la revista *Documentación Social* y ha pertenecido a diferentes comités de ética asistencial. Pertenece al Consejo Asesor de la Cátedra de Refugiados de la Universidad Pontificia Comillas y colabora en la Cátedra José María Martín Patino de la Cultura del Encuentro. En la actualidad imparte docencia de Cristianismo y Ética Social en varias Facultades y de Ética de la Cooperación al Desarrollo y la Acción humanitaria en el máster universitario de Cooperación al Desarrollo de la Universidad Pontificia Comillas. Entre sus publicaciones pueden destacarse «Erzwungene menschliche Mobilität. Kontexte Berichte und Herausforderungen»: *Tauwetter* 1/33 (2017) 12-28; «La condición juvenil en la sociedad del descarte: entre la esperanza y las desesperanzas»: *Misión Joven* 498-499 (2018) 5-17, y «La condición social en España: olvidos y silencios»: *Razón y Fe* 279/1438 (2019) 145-156.

Jaime Tatay Nieto, sj, es Ingeniero de Montes por la ETSIM-Universitat de Lleida; licenciado en Teología Moral por el Boston College, y doctor en Teología por la Universidad Pontificia Comillas, donde es profesor de Ecología, Ética y Doctrina Social de la Iglesia. Dirige también la revista *Razón y Fe*. Entre sus publicaciones recientes puede destacarse «Sustainability and Interreligious Dialogue»: *Islamochristiana* 43/1 (2017) 123-139; *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) - 2015 (LS)* (BAC, Madrid 2018), y *Creer en la sostenibilidad. Las religiones ante el reto medioambiental* (Cristianisme i Justícia, Barcelona 2019).

05. Antropocentrismo reorientado. La relevancia del concepto dignidad en el proceso de la agenda 2030

José Manuel Aparicio Malo

Universidad Pontificia Comillas

1. Introducción

La dignidad es uno de los muchos conceptos «polisémicos» de la cultura actual. Con este adjetivo, nos referimos al hecho de que está aceptado e integrado en el lenguaje común, pero revistiendo diferentes concepciones para una misma definición. Esta ecuación aumenta el porcentaje de posibilidades para la manipulación ideológica. Pocas palabras resultan tan empleadas en el debate político y social, aunque sirvan de punto de partida para construcciones radicalmente divergentes, lo que sitúa la confusión en el punto original del debate.

La trascendencia de las implicaciones de esta categoría, exigen una precisión en el concepto que permita establecer una interlocución. Emerge, aquí, la relevancia de las aportaciones de Habermas en las condiciones necesarias para poder entablar un diálogo que responda a las aspiraciones de encuentro comunicativo, y que exigen el carácter unívoco de los términos empleados¹.

Como primera aproximación, desde el punto de vista histórico, el concepto debe ubicar su origen en el periodo del Renacimiento para poder determinar su alcance. En ese escenario, quería hacer referencia a la relevancia que ha de otorgarse al individuo, como centro y horizonte de la realidad; generando una alternativa a la tradicional comprensión medieval donde las estructuras sociales e instituciones se ofrecían como la piedra angular del arco de la construcción social².

Se abre, así, un largo periodo en el que se establece una balanza entre el individuo y las estructuras sociales en el que el equilibrio va cediendo en beneficio del «platillo» de la dignidad en un itinerario en el que pueden reconocerse los siguientes jalones: a) la emergencia de la soberanía popular frente al Absolutismo; b) el periodo de la Ilustración que establece una distinción entre la razón y el pensamiento tradicional; c) la secularización de las ciencias frente a la religión; y d) la progresiva constitución de los gobiernos democráticos que supuso la progresiva extensión del sufragio universal.

¹ Cf. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa* (Cátedra, Madrid 2011).

² Para una síntesis de la evolución de la categoría en la historia del pensamiento: cf. G. PECES-BARBA, *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho* (Dykinson, Madrid 2004²).

El proceso conduciría, como hito irrenunciable, al escenario abierto con el final de la Segunda Guerra Mundial en el que se concretan algunos de los parámetros que construyen el entramado político que ha llegado hasta nuestros días y que tiene en la Declaración de los Derechos Humanos una de sus expresiones paradigmáticas³.

Como reflejo de la polisemia descrita, en la propia Declaración de los Derechos Humanos de 1948 el concepto «dignidad» es mostrado como el origen y el fundamento de los derechos en ella reconocidos, sin que sea posible precisar el significado que el documento quiere concederle. El número uno ofrece tres vagos rasgos aludiendo: a) al carácter racional de la persona; b) a la conciencia como una de sus herramientas privilegiadas, sin concretar si la referencia es a la conciencia moral, la existencial o la filosófica; y, 3) por último, a una sutil alusión a su capacidad empática⁴.

Con estas intuiciones, la categoría sirvió para establecer el mínimo consenso necesario sobre el que construir el acuerdo con relación a los derechos, siempre y cuando no se preguntara sobre el significado del concepto⁵; evitando, así, las posibles discrepancias entre las sensibilidades religiosas, políticas y culturales tan acentuadas entre los países firmantes, más aún justo al término de la contienda bélica.

De forma análoga, se ha extendido, en el discurso político y social contemporáneo, la convicción sobre la necesidad de la dignidad como fundamento del ordenamiento jurídico y ético para la convivencia; pero participando de la misma dificultad para poder explicar el porqué del reconocimiento de la dignidad, su significado y, por consiguiente, las consecuencias que se siguen de esta afirmación.

La polisemia, como puede intuirse, trata de enmascarar un debate tan necesario como arduo y complejo en su elaboración y que tendría como objetivo la descripción de lo que es la persona y, por consiguiente, tratar de aproximarse a una definición que permitiera aproximarnos a la noción de dignidad. En 1948, cada una de las sensibilidades

³ Para profundizar en la génesis y evolución de los derechos humanos: cf. N. GONZÁLEZ, *Los derechos humanos en la historia* (Bellaterra, Barcelona 1998).

⁴ ONU. *Declaración Universal de los Derechos Humanos* en J.A. CARRILLO SALCEDO (dir.), *Textos básicos de Naciones Unidas*, (Tecnos, Madrid 1973), 84.

⁵ Es conocida la anécdota relatada por J. Maritain describiendo la admiración de un observador, en una de las comisiones de la UNESCO, ante el acuerdo en una serie de principios y deberes por parte de representantes de ideologías claramente contrarias: «En efecto, dijeron ellos, estamos de acuerdo en lo tocante a estos derechos, pero con la condición de que no se nos pregunte el por qué»: cf. J. MARITAIN, «Acerca de la filosofía de los derechos del hombre» en AA.VV. *Los derechos del hombre. Estudios y comentarios en torno a la nueva Declaración universal reunidos por la UNESCO* (Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1949) 15.

e ideologías presentes albergaba una definición particular. En las décadas posteriores casi hemos asistido a una sospecha de la propia pregunta, pues el avance de la Postmodernidad ha puesto en cuestión la existencia de definiciones que puedan aspirar a pretensiones de universalidad, de manera que la polisemia podría ser un dato previo que debiera ser acogido⁶.

Sin embargo, el transcurso de la segunda mitad del siglo XX y este casi primer cuarto del XXI apuntan hacia la preocupación por la ausencia de claves que permitan construir un escenario de convivencia internacional y que reclaman la construcción de proyectos, ya no jurídicos, como era el de la Declaración de los Derechos Humanos; sino la urgencia de la construcción de una Ética de carácter universal, que otorgue las herramientas precisas para enfrentarse a los graves problemas de la convivencia actual⁷.

La ONU es caso paradigmático en estas búsquedas y, primero el proyecto de los Objetivos del Milenio, y luego el de la Agenda 2030; expresan la necesidad de establecer marcos y modelos globales que impliquen a todos los países en la lucha contra la pobreza y en la reducción de la desigualdad que se sitúan en el origen de muchos de los problemas actuales.

La polisemia, en este marco, debilita las propuestas y las arroja a la arena del consenso donde la ausencia de convicciones compartidas avoca a soluciones pragmáticas en la búsqueda de acuerdos en el punto medio. Pero en la construcción de estos magnos proyectos, el punto medio puede alejarse de la virtud. Con objeto de salvar estas dificultades, en este capítulo trataremos de acotar, en lo posible, esta categoría de dignidad y trazaremos las coordenadas de un posible diálogo con el enfoque de la Doctrina Social de la Iglesia.

No se tratará de proponer la noción cristiana como aquella que deba ser acogida por otras instancias, estrategia que remitiría a tiempos previos a los de la recepción conciliar que aún vivimos. En el marco de la *autonomía de la realidad* inaugurado por *Gaudium et spes*, se trata, más bien, de ofrecer luz: de reconocer los elementos de una definición y que albergan capacidad de reconocerse como universales. El mínimo consenso tolerable sobre el que posteriormente podría reivindicarse la necesaria

⁶ Cf. Z. BAUMANN, *Modernidad líquida* (Fondo Cultura Económica España, México 2016).

⁷ Cf. H. KÜNG, *Proyecto de una Ética Mundial* (Trotta, Madrid 2006); J.A. MARINA, *Dictamen sobre Dios* (Anagrama, Madrid 2006).

pluralidad. El *consenso entrecruzado*, en términos de J. Rawls⁸; o los contenidos de la *ética mínima*⁹, en palabras de A. Cortina que permitan un diálogo fecundo.

2. La necesaria distinción entre la dimensión «intrínseca» y «extrínseca» de la noción de dignidad

La polisemia no parece solo intelectual sino semántica. La revisión de los conceptos empleados por el Diccionario de la Real Academia de la Lengua, puede servir como muestra de esta problemática¹⁰.

Dignidad.

1. *Cualidad de digno.*
2. *Excelencia, realce.*
3. *Gravedad y decoro de las personas en la manera de comportarse.*
4. *Cargo o empleo honorífico y de autoridad.*
5. *En las catedrales y colegiatas, prebenda que corresponde a un oficio honorífico y preeminente como el deanato, el arcedianato, etc.*
6. *Persona que posee una dignidad.*
7. *Prebenda del arzobispo u obispo.*
8. *En las órdenes militares de caballería, cargo de maestro, trece, comendador, mayor, clavero, etc.*

La amplitud de acepciones puede agruparse en torno a dos familias: la primera, y la más amplia, pues recoge las acepciones de la 2 a la 8; se refiere al valor reconocido por la sociedad sobre un sujeto en virtud de sus méritos, capacidades o los cargos ostentados. La denominaremos *dignidad extrínseca*, si el término permite hacer alusión a una dimensión ligada a las circunstancias históricas y sociales y que incluso puede hacer referencia, únicamente, a periodos concretos de la existencia de un individuo. Como subfamilia, las acepciones 5,7 y 8 guardan relación con usos vinculados, curiosamente, a la Iglesia en la época medieval.

La segunda familia se construye bajo otra estrategia en la que el valor reconocido no procede de los méritos acumulados o del reconocimiento externo concedido; sino que

⁸ Cfr. J. RAWLS, “*The Idea of an Overlapping Consensus*”, en ID., *Collected Papers*, (University Press, Cambridge, Harvard 1999) 422-423.

⁹ Cf. A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica* (Tecnos, Madrid 2010).

¹⁰ RAE, *Diccionario de la Real Academia de la Lengua* (Espasa, Madrid 2014²³).

hace alusión a la naturaleza del individuo o del objeto en sí, como potencial de lo que será capaz de desarrollar en el futuro; o como expresión de una configuración interna significativa que hace al objeto o al ser valioso; como portadora de una naturaleza que le distingue del resto de los seres creados. A esta perspectiva la denominaremos *dignidad intrínseca*. En las acepciones revisadas se corresponde, casi testimonialmente, con la primera. Y con una falta de nitidez que peca de excesivo pudor.

La distancia entre la valía y la dignidad

La distinción es decisiva para evitar las polisemias. En ambas definiciones hemos empleado el sustantivo valor, pero son muchas las diferencias posteriores.

La primera dimensión (la *extrínseca*), en el fondo, guarda relación con la relevancia que tienen los símbolos para la construcción social y, en este sentido, reviste un carácter eminentemente relacional. Una bandera, un himno, un cargo público de la naturaleza que sea merecen un respeto y reconocimiento especiales. No se trata de que tengan un valor *intrínseco*, sino que son un icono de sentimientos, identidades que resultan necesarias para la persona, dada su dimensión social, dado que los grupos requieren herramientas para su cohesión. Así, la bandera puede tener un escaso valor material, pero acumula un profundo sentido que hace que sea valiosa. En otros términos, los símbolos, iconos, cargos que expresan lo que es valioso para los miembros del grupo participan de la *dignidad extrínseca*¹¹.

En entornos de proximidad podríamos referirnos a los roles dentro de la familia, de los trabajos, al prestigio adquirido por la competencia relacional o por otros logros y que son imprescindibles para la socialización y para la construcción del sujeto. Con todo, seguirían participando del carácter *extrínseco*, o relacional.

La segunda dimensión (la *intrínseca*) no bebe de la esfera relacional, sino de la ontológica; de la participación en el ser, en términos aristotélicos. Orienta su mirada al valor acumulado por un objeto o por un ser en virtud de su configuración interna. Desde este enfoque podrían, incluso, distinguirse tres modos de la valía: por su *originalidad*, con relación al número de objetos o seres que puedan ser encontrados; lo que explicaría que otorguemos más valor a una especie animal en extinción, que a otra con una superpoblación. Por su capacidad actual de *eficiencia*; lo que explicaría que otorguemos

¹¹ Para una profundización en la trascendencia de los símbolos en la construcción de sociedades: cf. H. PROSS, *La violencia de los símbolos sociales* (Anthropos, Barcelona 1989).

mayor valor a un objeto que otro en virtud de los problemas que es capaz de resolver¹². Por sus *capacidades privilegiadas* o, haciendo un símil con el primero de los ejemplos, en virtud de las aptitudes que son únicamente reconocibles en una especie concreta.

Esta distinción es imprescindible a la hora de establecer las coordenadas de las políticas y las medidas económicas y sociales que se justifican como construidas para la protección de la dignidad. No es lo mismo referirse a su sentido *extrínseco* que hacerlo al *intrínseco*.

En el primero de los casos hacemos referencia a reconocimientos que tienen un carácter circunstancial, bien sea por sus características temporales o por las históricas. Sirva como ejemplo el trato que recibe un cargo político: requiere un trato particular por la dignidad de la tarea que implica y por la relevancia que tiene para quienes gozan de la dignidad *intrínseca*. Pero, concluido el cargo, pierde muchas de las implicaciones que traía aparejadas dado que estaba condicionado por el plazo de ejecución de este servicio.

Establecida la distinción puede también reconocerse el elemento que las vincula: la *dignidad extrínseca* bebe de la *dignidad intrínseca* de aquellos a los que representa o sirve.

El matiz es especialmente relevante en el plano educativo y social. Las estrategias para la consecución de la dignidad no son las mismas cuando se persigue la dimensión *extrínseca* y la *intrínseca*. Según la descripción ofrecida, las primeras tienen carácter temporal y coyuntural y, por tanto, dialogan con una cultura que manifiesta intereses y valores concretos como cauce de identificación. Toda la cultura es imperfecta y requiere una instancia crítica que permita discernir los valores humanizadores de los que no gozan de esta capacidad. De este modo, la búsqueda de la dignidad *extrínseca* genera socialización por vía de adaptación, pero no asegura que la persona esté siendo construida en base a los horizontes de su naturaleza.

Llegados a este punto, y por compromiso con el esfuerzo por evitar la polisemia descrita, el concepto dignidad adquiere su verdadera relevancia para referirse a un sentido concreto del valor. En el «escalafón» que puede estructurarse entre todos los objetos

¹² Puede intuirse que excluimos de esta descripción todo lo concerniente a la teoría del valor del capitalismo clásico donde el valor de los objetos no estaría ligada a la ontología, sino a la demanda; lo que volvería a introducirnos en la esfera relacional o extrínseca: cf. D. RICARDO, *Principios de economía política y tributación* (Fondo de Cultura económica de España, México 1994).

posibles y seres, otorgamos la condición de digno a lo que tiene valor en el sentido pleno de los tres aspectos descritos: *originalidad, eficiencia y capacidades privilegiadas*.

Puede anticiparse que sin negar el reconocimiento del valor a todo lo partícipe de la condición de creatura, la dignidad quedará reservada a la persona. Anticipándonos a un primer rango de rasgos que emanan de la noción, podemos aplicarle una serie de características para su comprensión en el espíritu de la Declaración de los Derechos Humanos.

Es clásica la descripción de los derechos en torno a cuatro claves fundamentales para que una reivindicación social pueda aspirar a tal reconocimiento: a) tener una vocación **universal**; b) ser **inalienable** e imprescriptible en cualquier circunstancia y etapa de la vida; c) ser **indivisible** del resto de reconocimientos expresados y, por tanto, objeto de cuidado por parte de las estructuras políticas y estatales; y d) corresponderse con necesidades básicas que responden a la idiosincrasia de la condición humana o, en otros términos, ser de carácter **natural**¹³.

En esta lógica, la dignidad sería la fuente de la que emanan estos rasgos. En la relación establecida entre persona y dignidad tendríamos que hacer referencia a que la dignidad: a) tendría que ser reconocida para todo ser que participe de esta naturaleza por encima de etnias, género u otra condición; b) ninguna de sus acciones, podrían despojarle de las consecuencias derivadas de la dignidad; c) la dignidad debería ser comprendida como una estructura fontal que explica la pluralidad de derechos que dimanen de ella; y d) la dignidad vendría justificada por la configuración intrínseca del ser humano y su distinción por las facultades que lo componen.

Este cuarto enfoque es, con toda seguridad, el más comprometido a la hora de elaborar un discurso porque sitúa la discusión en la Antropología como ciencia que tiene como objeto la descripción de lo que es la persona con carácter universal. Lo que realmente constituye su esencia y lo que permite aproximarse a una definición que permita la distinción del resto de los seres creados. El debate se sitúa como cruce de caminos donde se concitan aportaciones empíricas, neurocientíficas, filosóficas e incluso religiosas.

¹³ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *En defensa de los humillados y ofendidos. Los derechos humanos ante la fe cristiana* (Sal Terrae, Santander 2005) 37-46.

La pluralidad de enfoques explica la dificultad del debate, pero también expresa la nuclear necesidad de establecer un fecundo diálogo interdisciplinar que se convierta en transdisciplinar al ser aplicado a proyectos como la Agenda 2030.

3. ¿La dignidad es solo un atributo humano?

En el marco actual de pensamiento, este interrogante es una de las expresiones privilegiadas para tomar el pulso de los retos que debe afrontar la Antropología. La legítima preocupación por la sostenibilidad ecológica y el reconocimiento del valor de la naturaleza y la vida en todas sus formas, genera un nuevo horizonte de pensamiento en el que conviven las luces y los riesgos en la distorsión de nociones que, siendo importantes, pueden confundirse con las esenciales¹⁴.

Las reflexiones en torno al *valor* deben entenderse en términos inclusivos que permitan el reconocimiento de todas las formas creadas, de todas las animadas y, de manera privilegiada de las llamadas *especies superiores*; por tanto, *valor* no es un atributo exclusivo de la condición humana. Sin embargo, al referirnos a la dignidad, entendida como *un grado privilegiado de valor*, sí hacemos uso de estrategias que resultan excluyentes. Porque la intención de distinguir entre *valor* y *dignidad* es, precisamente, reservar el segundo solo a la persona, de manera privilegiada, pero en un escenario que no prive del necesario reconocimiento al resto de la creación.

La aparente antinomia se resuelve con una concepción gradual del *valor*. En la base de este sistema, e imaginando una pirámide, podríamos situar a la creación como conjunto de elementos inanimados. Gozan de un valor y requieren una protección y desarrollo, pero en una lógica proporcional que no lo equipare con la persona.

Incluso es posible la distinción de valías según el espacio referido. Sirva como ejemplo los distintos tipos de protecciones que un Estado puede otorgar sobre lugares y regiones por su singularidad e importancia para el equilibrio de la humanidad: un prado tiene valor y, por tanto, merece un cuidado, pero no el mismo que el conferido a una cueva pintoresca por sus estalactitas y estalagmitas, o una mina en la que el criterio es el del rendimiento económico y productivo.

¹⁴ Continúa siendo paradigmática la obra de Peter Singer, inspirador del llamado animalismo que reivindica la igualdad entre los animales y las personas: cf. ID., *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement* (Harper Collins, Nueva York 1975).

En un nivel superior puede reconocerse el valor otorgado a las distintas especies animales, sensibilidad creciente en relación con la toma de conciencia de su influencia y relevancia para la sostenibilidad de los ecosistemas. Entre éstos, en la medida en la que los animales gozan de mayores prestaciones y facultades, el lenguaje popular se refiere a animales *inferiores* y *superiores*, sencilla clasificación que nos permite seguir caminando en la comprensión gradual descrita. Sobre los más evolucionados de esta serie es donde se depositan las iniciativas políticas que incluso, en algunos casos, persiguen el reconocimiento de cierto nivel de protección y derechos.

En el último escalón de esta hipotética pirámide, podemos encontrar, finalmente, el grado pleno de este reconocimiento que convenimos en designar como dignidad y que atribuimos en legítima propiedad a la persona. La plenitud corresponde al enfoque *intrínseco* sin que deje de suponer reconocimiento para el valor otorgado al resto de las cosas que forman parte de la creación.

Con estos rasgos descritos, podemos aproximarnos a una noción del concepto dignidad que podríamos sintetizar en los siguientes términos: el valor reconocido a la persona por el hecho de participar de la naturaleza humana, otorgándole el grado de plenitud en el marco de relaciones con todo lo creado; y que se traduce en una serie de deberes de protección y de derechos para quienes disfrutan de tal condición, cuya gestión tiene al Estado por protagonista en relación con la participación de los ciudadanos y las instituciones medias.

El fundamento de la dignidad

Sin embargo, los matices ofrecidos y las descripciones sugeridas tienen un eminente carácter práctico que, sin restarle valor, no resuelven las dificultades e interrogantes con que ya se encontraran los padres constituyentes de las Naciones Unidas. Desde esta lógica es posible definir el concepto que inaugura el campo de acción jurídico. Incluso se apuntan implicaciones éticas derivadas de este reconocimiento legal; pero no resuelve el por qué a la persona se le reconoce este grado pleno de la dignidad.

Las implicaciones de este interrogante son decisivas en el marco social y de la convivencia política y económica. Recordemos las notas con las que hemos acompañado la descripción de la dignidad en sentido *intrínseco*: a) universal; b) inalienable; c) indivisible; y d) vinculado a la naturaleza. Las implicaciones de este esquema de comprensión se convierten en modos que pueden ser considerados hasta revolucionarios.

Sirva como ejemplo el hecho de que el concepto de frontera, que tanta fuerza recibe en la gestión actual de las migraciones, queda cuestionado ante el carácter universal de la dignidad. La característica inalienable, justifica que el Estado tenga que preocuparse de las situaciones de sujetos cuyo comportamiento delictivo constituye una dificultad objetiva para la consecución del bien común. El carácter indivisible compromete al Estado y a la sociedad civil al establecimiento de una serie de condiciones.

Una larga búsqueda hacia el fundamento

La historia de la filosofía puede ser estudiada, en uno de sus ejes transversales, como el intento de respuesta a este interrogante sobre el fundamento de la dignidad. Sirva el siguiente recorrido para poder mostrar las implicaciones en juego.

Boecio, en uno de los periodos referenciales de la Filosofía Medieval, ofrece la famosa definición, según la cual, la persona es un ser de naturaleza animal, pero de rasgos racionales¹⁵. En otros términos, su apuesta pasa por el reconocimiento de la racionalidad como una facultad vinculada a la condición humana, lo que justifica que tenga un reconocimiento de su valía en términos de plenitud: ésta sería la característica que situaría a la persona en la cúspide del proceso gradual descrito frente a otros seres creados. Las investigaciones actuales muestran las carencias de este modelo en la medida en que pueden reconocerse capacidades intelectuales en determinadas especies de orangutanes, delfines e incluso monos que son capaces de resolver sencillos problemas aritméticos. Por otra parte, comprometería la protección para aquellos seres que, por distintas causas, puedan ver mermadas sus capacidades intelectuales.

Siglos después, I. Kant, insiste en este carácter racional del fundamento de la dignidad, pero con un nuevo enfoque. El valor que él reconoce no es solo por la racionalidad como facultad distintiva de la persona con relación al resto de los seres animados, sino por el carácter práctico de esta racionalidad. Es una inteligencia que busca la solución de problemas y que muestra su verdadero alcance en el discernimiento ético, culmen de los procesos que exigen la creatividad y que expresa la distancia con el resto de los animales. Donde éstos actúan de forma instintiva, las personas, gracias a esta racionalidad práctica, son capaces de distanciarse de la primera respuesta instintiva, en busca de otras finalidades¹⁶.

¹⁵ Cf. A.M.S. Boethius, *Liber de persona et duabus naturis* III, PL 64,1343.

¹⁶ Cf. O. HÖFFE, *Immanuel Kant* (Herder, Barcelona 1986) 163s.

En esta misma gramática de la inteligencia práctica, Marx construye las tesis del socialismo sobre la convicción de que la transformación de la materia es el acontecimiento que funda la realidad y que constituye el motor más íntimo de la historia justificando el alcance del *Materialismo Histórico* como clave de su epistemología. Donde el animal ve la realidad y solo sabe aprovecharse de ella para satisfacer sus necesidades, la persona es capaz de anticiparse a las posibles transformaciones capaces de mejorar su existencia. En cada una de éstas la persona deja huella en la realidad y se desarrolla como ser histórico en plenitud.

Por eso el obrero se ofrece como el dinamizador social por excelencia y la clave de referencia para las construcciones sociales y estructurales: su capacidad de transformar la materia es el criterio de justicia y de legitimación de la posesión de los bienes. La ética quedaría inserta como herramienta práctica para la consecución de un proyecto global en el que la dignidad se convierta en un modelo social y productivo¹⁷.

Siguiendo esta secuencia de «saltos arbitrarios», las últimas décadas nos traen el valor de la Filosofía Discursiva como corriente imprescindible para la comprensión de las sensibilidades políticas actuales y las reivindicaciones de la ciudadanía en este ámbito. J. Habermas, como principal exponente, pone de relieve la relevancia de la capacidad de diálogo entre las personas y la capacidad de estos para la consecución de acuerdos capaces de forjar la vida social. El consenso dialógico se muestra como el verdadero impulsor de la historia y de las distintas manifestaciones sociales.

Como si se tratara de un progresivo esquema de círculos concéntricos, la Ética ofrece las condiciones de posibilidad para que el diálogo responda a su propia naturaleza. La transformación de la materia se torna transformación social donde el protagonismo es del interlocutor y no de la ideología, alcanzando dinámicas que superan con creces el funcionamiento de una manada animal¹⁸.

Este recorrido, arbitrariamente escaso y simplificador tiene, sin embargo, un valor pedagógico que trata de apuntalar una conclusión: cada uno de estos modelos busca un elemento diferenciador en la naturaleza humana, capaz de justificar y razonar la valoración diversa que debe ser reconocida en la persona frente al resto de los seres creados.

¹⁷ Cf. T.C. PATTERSON, *Karl Marx, Antropólogo* (Bellaterra, Barcelona 2014) 111-188.

¹⁸ Cf. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, I (Trotta, Madrid 2010).

4. La comprensión de la dignidad en el contexto del Concilio Vaticano II

La Iglesia tiene, también, su particular visión de la dignidad y su fundamento. Su significado fue uno de los problemas acogidos en el aula conciliar, ofreciendo algunos de los mejores frutos de la reflexión teológica de aquellos años. La Constitución Pastoral *Gaudium et spes* afronta la cuestión y ofrece una rica y articulada propuesta fundada sobre una categoría recogida de la tradición patristica: *imagen y semejanza de Dios*.

El alcance de esta expresión ha sido abordado en el capítulo cuarto de esta obra, acogiendo los matices imprescindibles de la comprensión acerca de la visión como *imagen y semejanza* de la Trinidad; y la *imagen y semejanza* de Cristo. En ambas dimensiones, emerge una categoría que resulta decisiva para el diálogo interdisciplinar que hemos propuesto con la vocación transdisciplinar que se traduce en proyectos como la Agenda 2030: la propuesta de comprensión de la persona en términos relacionales.

La aportación debe su autoría al cardenal Danielou quien encontró en esta clave la posibilidad de salvar las discrepancias surgidas entre los llamados «tradicionalistas» y los llamados «renovadores».

El retorno a lugares comunes, como eran los textos de la patristica, permitía salvar las dificultades de la discusión ideológica para abordar la temática en términos de mayor calado y riqueza. La elección de esta categoría, como punto de partida, permitía, al tiempo, entrar en diálogo con la filosofía personalista, corriente de especial éxito durante la segunda mitad del siglo XX y que supone una de las corrientes subyacentes al Concilio.

Estableciendo una circularidad, que termina por difuminar el posible punto de partida y el de llegada, la forma de explicar la naturaleza de la persona y, por extensión, el alcance de la dignidad, la categoría «a imagen y semejanza» de Dios; permite partir de la meditación sobre la contemplación de Dios para iluminar el problema de la persona o, de forma inversa, profundizar en la antropología para poder alcanzar, sacramentalmente la noción de Dios¹⁹.

Si comenzamos el itinerario «descendente» (de Dios hacia la persona), podemos aceptar como punto de partida la sentencia de la primera Carta de Juan: «Dios es amor». No se trata de un mero deseo o de una intuición, sino de un planteamiento que adquiere

¹⁹ Desde el punto de vista magisterial, las implicaciones de la comprensión de la persona desde esta clave, a *imagen y semejanza de Dios*, se han desarrollado en el documento: PONTIFICIO CONSEJO BÍBLICO, *Biblia y Moral. Raíces bíblicas del comportamiento humano* (BAC, Madrid 2009) 8.

resonancias históricas. En esta forma de comprender la divinidad se encuentran las razones que explican la muerte de Jesús. Los relatos de la pasión atestiguan el trasiego de Jesús de un interrogatorio a otro sin que fuera posible encontrar un argumento conclusivo para su condena. Los testimonios de quienes quieren acusarlo de rebelión y sedición no parecen coincidir. Juan se detiene en esta escena para mostrar en sus diálogos con Pilato el trasfondo de su identidad y su ministerio. Finalmente, una pregunta bien formulada, y que no puede ser obviada, por la relevancia de la respuesta en juego, hace que el propio Jesús firme su condena: «Es el Hijo de Dios»²⁰.

La centralidad de la predicación del Hijo había anticipado ya esta conclusión: su cometido es el anuncio de un Reino que rebasa las pretensiones de un estado anímico o de un contexto social. El Reino es la respuesta de Dios a las aspiraciones humanas. Sobre el esfuerzo de las personas, se produce la inhabitación del Espíritu que lo inunda todo. El Reino dinamiza las posibilidades del amor y encarna en circunstancias históricas y sociales el proyecto deseado por Dios y que fue descrito como el paraíso, en palabras del Génesis; o en las coordenadas de la ciudad perfecta, según el libro del Apocalipsis.

La Carta a los Hebreos emplea la misma estrategia de la literatura sapiencial para vincular el despliegue de esta acción salvífica al transcurso de la historia. En ella pueden encarnarse y verificarse las promesas realizadas. En la historia se encarna la relación de Dios con su pueblo. La nueva alianza se ofrece, en estos términos, como personalización de este proceso, ahora en una biografía concreta.

Todas estas nociones conducen a poder describir a Dios en términos relacionales²¹. Su verdadera identidad pasa por ser la comunión entre el Padre, el Hijo y el Espíritu²². O, en otros términos, de Dios se puede hablar como la comunión entre el Padre y el Hijo, en términos de amor, que se comunica por el Espíritu. Jesús entendió a Dios en la relación concreta del Padre. La historia lo es de salvación en la medida en que es vivida desde esta relación. Dios se ha mostrado como el que realiza una elección concreta por su pueblo que recibe el apelativo de alianza. Y el adjetivo de *nueva* en la

²⁰ Cf. ELOY BUENO DE LA FUENTE, *Diez palabras claves en Cristología* (San Pablo, Madrid 2000) 157-194.

²¹ Cf. Hch 2,33; Jn 14,16; 15,26; 16,7.14; 20,22; Lc 24,29.

²² El término “personas” para referirse al Padre, al Hijo y al Espíritu ayuda a captar la distinción entre ellos pero ha de ser entendida en forma análoga a como lo aplicamos a los individuos a riesgo de distorsionar la unicidad de Dios. Por eso la teología prefiere otras designaciones. Rahner propone la de *modos de subsistencia*: cf. K. RAHNER, “*El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*” en J. FEINER – M. LÖHRER (dirs.) *Mysterium Salutis*, II/1 (Cristiandad, Madrid 1969) 360-391.

medida en que se concreta en la biografía de una persona determinada. Los creyentes viven en comunión con el Padre y el Hijo por el Espíritu.

Desde la perspectiva complementaria, la antropológica, el personalismo nos permite comprender a la persona como un ser que no puede comprenderse a sí mismo si no es desde el presupuesto del Tú, entendido como el encuentro, con mayúsculas, con el Otro como forma de entender una realidad que será de alteridad y complementariedad²³.

El personalismo hunde sus raíces en la reflexión que siguió al trágico periodo de las Guerras Mundiales de la primera mitad del siglo XX. Desde el ámbito filosófico, el valor otorgado a las ideologías y las tragedias derivadas de ese esquema, pueden vincularse a una Ontología y a una Fenomenología que ha desplazado el centro de interés del sujeto hacia nociones de abstracción que, desencarnadas de la realidad, convierten a los sujetos en piezas para el desarrollo de los proyectos políticos perseguidos²⁴.

Por el contrario, el análisis de la persona permite reconocer que no es sino un conjunto de relaciones que condiciona en positivo o en negativo su posterior desarrollo. La relación se inicia en el vientre materno para seguir su proceso en un largo periodo, la infancia, en el que la maduración de los procesos racionales y cognitivos, se da en un marco de heteronomía donde el futuro depende de los cuidados otorgados y de las relaciones que van a marcar la orientación del futuro de esta persona. El sujeto es relación con su corporalidad, con el entorno familiar que le es dado, con un contexto histórico en el que su biografía adquiere temporalidad.

Estos condicionamientos no anulan la libertad humana: la sitúan. Las decisiones adquieren todos sus elementos y matices en el marco de unas relaciones que las van a recibir. La voluntad se convierte en una brújula que permite establecer el rumbo con relación a uno mismo, a la sociedad de referencia y a los grupos sociales de identificación²⁵.

Cada uno de los modelos ofrecidos de dignidad encontraría una mejor comprensión en esta lógica: la razón es relación con la realidad, la transformación de la

²³ Cf. E., LEVINAS, *Totalité et infini: essai sur l'exteriorité* (Le livre de Poche, París 1969).

²⁴ Para introducirse en el Personalismo: cf. J.M. BURGOS, *Introducción al personalismo* (Palabra, Madrid 2012).

²⁵ Cf. J. MARÍAS, *La libertad en juego* (Espasa-Calpe, Madrid 1986).

materia una relación de productividad que origina la historia, el diálogo la posibilidad de orientar la relación hacia un modelo de construcción social.

5. Los géneros de la relación

La capacidad de relación no es propiedad exclusiva del género humano. Incluso, en este punto, podemos hacer una comprensión más profunda de toda la realidad desde esta lógica, aspecto de especial interés para el papa Francisco en su encíclica *Laudato si* donde sugiere la existencia de un nuevo paradigma moral y de una comprensión de la antropología que debe desarrollarse en el marco de la *ecología integral*²⁶. También las relaciones pueden ser comprendidas de manera gradual estableciendo un íntimo y profundo vínculo entre todo lo existente: cada uno de los seres encuentra su puesto en el cosmos y en el plan de salvación a través de la referencialidad establecida entre ellos.

Los objetos inanimados se relacionan bajo una gramática fundada en la **posición**. Su referencialidad guarda íntima relación con coordenadas que establecen ubicaciones. Así, los modos de relación se describen bajo los términos de «delante», «detrás», «a la izquierda» o a «la derecha».

Esta gramática es insuficiente para la descripción de las relaciones entre los seres animales dado que la referencialidad entre ellos se establece bajo coordenadas de **necesidad**. La satisfacción de éstas, en virtud de la supervivencia, facilita la comprensión de los animales, especialmente los menos evolucionados.

El extraordinario desarrollo de las herramientas tecnológicas y, de manera particular, de las disponibles en torno a la comunicación, nos permiten hablar de un tercer nivel de relaciones de corte exclusivamente **utilitarista** con un parámetro privilegiado de medición como es la eficacia. De esta forma establecemos nuestra relación con la producción tecnológica e industrial. Valoramos los electrodomésticos por la relación entre calidad, precio y capacidad de respuesta a los problemas confiados.

Solo de manera incipiente, en los más evolucionados, y describiendo el núcleo del misterio de la persona podemos encontrar expresiones de la referencialidad en formas de relación que permiten entender el motivo por el que a la persona se le reconoce, con propiedad, la participación en la dignidad, la valía, en grado pleno. La **generosidad**

²⁶ Sobre la contribución de *Laudato si* a una nueva concepción de la teología moral: cf. J.M. CAAMAÑO, "La encíclica *Laudato si* y la Teología moral" en E. SANZ, *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres* (Sal Terrae, Santander 2009) 141-168.

entendida como desapego de la propia necesidad; la **fecundidad** no necesariamente ligada a la transmisión de vida para la supervivencia de la especie; la **empatía** y la capacidad de captar y comprender las situaciones del prójimo son algunos de los ejemplos en los que puede verificarse esta originalidad del ser humano²⁷.

Esta explicación permite comprender algunas de las problemáticas del corazón de la persona. Tristemente, las relaciones entre personas no siempre se establecen según los parámetros descritos como correspondientes a su naturaleza. Por el contrario, son muchas las situaciones y circunstancias en las que tenemos que reconocer que la referencialidad se establece en parámetros de posición, cosificando el valor de la persona. Así, todos sufrimos cuando sentimos que «nos han cambiado, trasladado, como si fuéramos un florero» expresando así el dolor porque el único vínculo establecido esté fundado en la posición. Se trata de una dinámica que impregna la actualidad de la vida empresarial, económica y social en sistemas de clase que establecen rangos de pertenencia basados en la posición y que parten del poder como principal herramienta de gestión. El papa Francisco la describe en términos de cultura *del descarte* que genera la exclusión de la sociedad (EG 53).

Tristemente, también las relaciones están con excesiva frecuencia fundadas en el utilitarismo que ha traspasado la esfera de la referencialidad entre personas y sus creaciones científicas y tecnológicas para establecer propuestas de relaciones entre personas fundadas en la eficacia. Este parámetro da lugar al llamado *paradigma tecnocrático*²⁸ fundado en lo que Francisco denomina *globalización de la indiferencia*²⁹.

Tampoco son despreciables las consecuencias de las relaciones que quedan establecidas en función de la satisfacción de necesidades y que generan una profunda insatisfacción en la medida en la que todo el valor otorgado tenía que ver con las carencias del otro que necesitaba saciar.

El papa Francisco ha descrito con acierto el entramado cultural en el que es posible comprender la conjunción de estos factores. El «antropocentrismo desviado» está en la base de la problemática social dado que pierde el horizonte de la referencialidad para

²⁷ Cf. Una explicación más detallada sobre esta cuestión puede encontrarse en: W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (Cristiandad, Salamanca 1985) 176-186.

²⁸ Cf. J.M. CAAMAÑO (ed.), *La tecnocracia* (Sal Terrae, Santander 2018).

²⁹ Cf. FRANCISCO, *Mensaje con motivo de la XLIX Jornada Mundial de la Paz 2016*.

coquetear con el solipsismo: este es el desvío al que se refiere y que tiene como alternativa programática la *cultura del encuentro*³⁰.

En este punto, la cristología se torna elocuente porque la encarnación en el Hijo se nos ofrece como el horizonte que describe la posible plenitud de la persona. La descripción que los evangelios hacen de Jesús lo sitúan en parámetros ineludiblemente referenciales. Especialmente los *evangelios de la infancia* muestran el interés por describirlo en el contexto de una familia que da forma concreta a la Encarnación deseada por Dios. De manera particular, la figura de José expresa la relevancia para que Jesús quede inserto en la tradición de un pueblo concreto en sus parámetros particulares como son el sistema de tribus. El evangelio de Mateo, de manera especial, señala la importancia de la pertenencia a la estirpe de David.

Los evangelios coinciden en señalar que el primero de los pasos ofrecidos por Jesús en su vida pública pasa por la elección de un grupo de amigos con los que vivir en el contexto de una comunidad (Lc 6,12-16) que va creciendo en la profundidad de un vínculo hasta llegar a su culmen en la cena de Pascua donde el discurso de despedida y los signos ofrecidos permiten describir las relaciones en las que la persona encuentra su verdadera vocación.

La cena está presidida por la constatación de un vínculo de amor en términos de fe y fidelidad hacia el Padre. Hasta el punto de que esta relación configura a la persona otorgándole un nombre: Jesús es el Hijo y su vida encuentra sentido en la figura del Padre. La respuesta a este amor sentido es la vida en profundidad de las implicaciones de esta alianza y la búsqueda de una vivencia que sea intensamente significativa, expresándose de manera simbólica en el pan y en el vino.

El amor vivido otorga una experiencia de sentido que permite integrar todas las dimensiones de la persona en un único proyecto que alcanza la naturaleza de vocación. Por esta razón, la renuncia y el sacrificio son herramientas que emergen de manera espontánea cuando la vivencia de este proyecto de amor requiere un desapego para alcanzar nuevas cuotas de sentido.

Las circunstancias históricas vividas por Jesús dan razón de que la entrega de la vida encuentre una lógica en la narración sugerida como respuesta a los desafíos

³⁰ Cf. J. MARTÍNEZ, *La cultura del encuentro. Desafío e interpelación a Europa* (Sal Terrae, Santander 2017).

suscitados por su relación por los judíos. Cuando el amor es vivido en estos términos se convierte en fuente de vida que ofrece esperanza, sanación, sentido y que es motivo de conversión de quienes lo contemplan. Y, en último término, la Resurrección de Cristo muestra como el amor es capaz de ofrecer soluciones insospechadas a las experiencias de dolor, de sufrimiento, de injusticias recibidas.

Desde esta perspectiva relacional, los pasajes evangélicos resultan más comprensibles y permiten establecer un vínculo íntimo entre la persona y la Palabra revelada. La naturaleza relacional de la persona prepara al lector para dialogar con los interrogantes que forman parte de la convivencia cotidiana y de los motivos de dolor y sufrimiento experimentados. La comprensión relacional de Dios permite sentir la presencia y la cercanía del Dios que quiere mostrarse cercano a su pueblo.

Las implicaciones de la dignidad

Desde la descripción ofrecida pueden entenderse mejor las opciones de la Moral católica que fundamentan su posicionamiento ante los problemas sociales. La primera consecuencia es la «*opción preferencial por los pobres*» entendidos como quienes viven unas circunstancias sobrevenidas que generan dificultades para poder vivir sus relaciones en los términos que corresponden a su dignidad. Es una opción por quienes son mercantilizados en las redes de trata, en los sistemas económicos y laborales injustos, orientados únicamente desde la lógica del máximo beneficio, por quienes encuentran circunstancias sociales estructurales que limitan su crecimiento por motivo de la desigualdad social o la estructuración clasista de la convivencia. En definitiva, de las circunstancias que el papa Francisco ha bautizado como «periferias» (EG 20)³¹.

En segundo lugar, esta comprensión de la dignidad, en términos relacionales, permite entender la relevancia otorgada por la Iglesia al movimiento de los derechos humanos entendidos éstos como los mínimos de protección jurídica que tratan de custodiar a la persona de amenazas que tienen capacidad para llegar a afectar este núcleo de la dignidad.

Sin embargo, la descripción ofrecida permite comprender el punto en el que la lectura eclesial es crítica con la concepción actual de los derechos. Para la Doctrina Social de la Iglesia, la dignidad no solo se traduce en derechos, sino también en **las obligaciones**

³¹ Para desarrollar este particular: cf. R. LUCIANI, «*La opción teológico-pastoral del pontificado de Francisco*»: Razón y Fe 273 (2016) 459-471.

que expresan la vocación relacional de la persona en forma de compromiso hacia quienes comparten su dignidad, y hacia el resto de los seres creados en forma de cuidado. Juan XXIII lo señala en *Pacem in terris* como clave irrenunciable: «*el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanen inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto*» (PT 9).

En 1948 la elaboración de los derechos fue concebida de la mano de los deberes. Posteriormente, la dificultad para el alcance de un acuerdo en su gestión hizo que la segunda parte del proyecto fuera desatendida. Las propuestas de textos alternativos han sido frecuente en las décadas posteriores³². Incluso plantean el legítimo discernimiento acerca de la íntima conexión entre ambos. En otros términos, ¿es posible el reconocimiento de derechos para aquellos que no tienen capacidad de asumir deberes? La solución pasaría por una nueva distinción conceptual entre *derechos* y *protecciones*. En las primeras el sujeto es activo y en las segundas es pasivo. Esta distinción ratificaría la opción de ligar los derechos y los deberes a las personas y reservar las protecciones para los animales.

Los deberes se constituyen como una estructura dialógica que tiene al Estado y a los ciudadanos por interlocutores. Y en este recíproco encuentro se sitúa el origen de la sociedad política y del Estado³³. Se trata de un vínculo que sustenta el *contrato social* en forma de *deberes de Estado* y *deberes de obediencia* de los ciudadanos. Su ejercicio se orienta hacia la ley que regula la relación entre los interlocutores y que permite referirse al *Estado de derecho* fundado en condiciones de equidad para sus miembros. Junto a estos *deberes fundamentales* deberían incorporarse los que se basan en la necesaria *organización del Estado* y que, a su vez, pueden distinguirse en *deberes de función* (la participación en una mesa electoral, por ejemplo) y *deberes prestacionales* (la contribución tributaria, por ejemplo). En tercer lugar, es preciso referirse al conjunto de los deberes *vinculados a la existencia de derechos subjetivos* y que establecen los límites que habilitan a otros ciudadanos para el ejercicio de sus propios derechos.

³² La última de ellas por un grupo de intelectuales, liderado por José Saramago

³³ Cf. G. PECES-BARBA, «*Los deberes fundamentales*»: *Doxa* 4 (1987) 337s.

Puede anticiparse las repercusiones de los rasgos de la cultura actual que son más tendentes a la asunción y reivindicación de derechos, sin un establecimiento adecuado del sistema de deberes aparejado³⁴.

6. Conclusión

Los rasgos descritos orientan hacia la relevancia del **bien común** para la comprensión del modelo de convivencia derivado de la dimensión relacional de la persona³⁵. Este se construye desde el equilibrio entre los derechos reconocidos y los deberes que alimentan la convivencia y que expresan, jurídicamente, las pretensiones del de *Gaudium et spes*: «*el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección*» (GS 23).

El programa de la Agenda 2030 parte del reconocimiento de que el bien común tiene un horizonte más amplio que el del propio Estado y que requiere una dimensión internacional en virtud del creciente grado de conexión motivado por la globalización y las posibilidades generadas por nuevas tecnologías. Coincide con la enunciación del destino universal de los bienes (GS 69) y remite a la necesaria constitución de una **autoridad mundial** (PT 138-139) y de un sistema jurídico que traduzca las pretensiones éticas en un sistema verificable³⁶.

En este punto es un clásico el reclamo, por parte de la Iglesia, de la constitución de una autoridad mundial que asegure las herramientas necesarias para la consecución del proyecto planteado (CV 67). La Agenda 2030 es reflejo de esta dificultad y supone una versión remozada de otra que, en cierto modo, podría ser considerada como fracaso: el Proyecto de los Objetivos y la Declaración del Milenio cuyas pretensiones, como se ha

³⁴ Este sería uno de los rasgos asociados al último de los “bautizos” que ha recibido la juventud actual y que responde a los anuncios proféticos señalados por Baumann: cf. J.M. GONZÁLEZ-ANLEO, *Generación selfie* (PPC, Madrid 2017).

³⁵ La propuesta se ha traducido, en los últimos años, en un modelo holístico que integra aspectos económicos, políticos y sociales; y que se ofrece como estructura visible que refleja el modelo teórico católico: S. ZAMAGNI, *Por una economía del bien común* (Ciudad Nueva, Madrid 2012).

³⁶ La verdadera medición del desarrollo de los derechos, en función de las herramientas de verificación de los derechos es una tesis sostenida por diversos autores y que cuestiona el alcance de las propuestas sin las herramientas jurídicas y sancionadoras oportunas. En definitiva, la protección procesal que lleguen a tener. Entre ellos, en las últimas décadas se ha hecho especialmente conocida el trabajo de R. Alexy como exponente de esta corriente: cf. ID., R. ALEXY, *Teoría de los derechos fundamentales* (Centro de estudios constitucionales, Madrid 2007).

descrito en el primer capítulo, no pudieron cumplirse plena e integralmente en los plazos estipulados.

Sirvan estos apuntes para mostrar que, como en otras afirmaciones de la Teología católica, *imagen y semejanza* de Dios no es un recurso estilístico o una metáfora empleada en la literatura sapiencial del Génesis. Se trata de un servicio de la teología para dotar de sentido a las indagaciones y de las investigaciones de la Antropología Filosófica. Sobre la descripción de la dignidad ofrecida, se sugieren luces para la construcción de todo el armazón jurídico y político que permite dinamizar la vida social hacia el horizonte del bien común y del destino universal de los bienes que subyacen en la Agenda 2030.